Ápeiron. Estudios de filosofía
Nº1, 2014
ISSN 2386 - 5326

Tomás de Aquino y el orden aristotélico de los saberes

Francisco León Florido

Universidad Complutense de Madrid

fleon@filos.ucm.es

Resumen: La concepción del saber sigue en Tomás de Aquino el esquema básico aristotélico, que formula una jerarquía en la que se subordinan las ciencias productivas a las teóricas. Partiendo de la concepción aristotélica del orden de las ciencias, Tomás de Aquino determina el papel de la metafísica y la teología en una concepción cristiana del saber.

Palabras clave: Concepción del saber, jerarquía de las ciencias, ciencias productivas, metafísica, teología, sabiduría cristiana.

Abstract: The Aquina's conception of knowledge continues the pattern set by Aristotle, where is formulated a hierarchy in which productive sciences are subordinated to theoretical sciences. Based on Aristotle's conception of the order of sciences, Aquinas point out the role of Metaphysics and Theology in a Christian conception of knowledge.

Keywords: Conception of knowledge, hierarchy of sciences, productive sciences, Metaphysics, Theology, Christian Wisdom.

Ápeiron. Estudios de filosofía

El programa filosófico de Tomás de Aquino se caracteriza por su expresa intención de recoger la tradición del espiritualismo cristiano basándose en los instrumentos filosóficos que había proporcionado Aristóteles. Como se sabe, a partir del siglo XII el aristotelismo se adueña del campo de los estudios filosóficos, tanto entre los árabes, a través de los Comentarios de Averroes, como entre los cristianos, fundamentalmente gracias a los estudios de la Universidad de París[1]. Los textos son penosamente traducidos, descubriendo a un Aristóteles muy distinto al conocido hasta entonces, cuando aparecía a menudo confundido con Platón en una mixtura neoplatónica que se conciliaba muy bien con el dogma religioso. Los grandes temas de la metafísica aristotélica: la materia, la unidad hilemórfica, la sabiduría, lo divino, la sustancia o el decir categorial plantearán agudas dificultades a los teólogos cristianos quienes, frecuentemente subyugados por la universalidad y profundidad del pensador griego, se rebelarán, no obstante, contra las consecuencias antirreligiosas de sus doctrinas. Este difícil equilibrio entre saber científico y saber fideístico parece hallar su centro de gravedad en el sistema de Tomás de Aquino, quien logra una síntesis entre la utilización de los conceptos y el método aristotélicos y la preservación del conjunto de verdades de la doctrina cristiana.

Aristóteles había establecido una jerarquía de las ciencias[2], de entre las cuales, cuando sus fines se encuentran bajo la misma potencia o facultad, unas son

---

[1] Las vicisitudes de Tomás en relación con la polémica averroísta pueden seguirse muy resumidamente en, J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Navarra, EUNSA, 1994, pp. 314-328. Cfr., F. LEÓN FLORIDO, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Madrid, Escolar y Mayo, pp. 179-185.

[2] *Ética a Nicómaco*; I 2, 1094 b.

principales y otras subordinadas, y así, por ejemplo, el arte de fabricar frenos es dependiente del arte hípico; pero también hay ciencias que, perteneciendo a potencias diferentes, se consideran inferiores a otras si su fin es secundario respecto de la consecución del fin supremo de todo hombre, el máximo bien o lo mejor, que resulta ser la felicidad.

Conforme a estos criterios, en el punto más bajo de la escala se sitúan las técnicas, subordinadas en cierto sentido a las artes, estando ambas claramente diferenciadas, aunque suelen designarse por el mismo término (*tekhnai*). Siguiendo a Platón, el Estagirita habla del arte como una mera imitación, aunque no de segundo grado como había hecho su maestro, para quien el arte es imitación de una imitación, sino destacando su carácter visual, pues el arte se limita a reflejar imperfectamente aquello que trata de copiar, como la imagen del ojo refleja lo visto. El arte trata de representar en una obra acabada lo que ya se encuentra en la naturaleza, lo que no significa necesariamente que la obra artística sea inferior a la cosa natural, pues la habilidad del artesano puede lograr dar mayor perfección al modelo[3]. En cualquier caso, lo más importante es la perfección en el resultado de la obra acabada, y no la calidad de la actividad que se ha desplegado en su ejecución. La técnica hace referencia a la actividad misma que conduce a la realización de la obra artificial. A diferencia de la actividad práctica, la actividad técnica tiene su fin fuera de la acción misma en otra cosa para la que ella sirve como medio, y a diferencia del arte, su objetivo no es lograr la perfección en el producto fabricado, sino la habilidad racional mostrada en la realización.

Mientras que, desde el punto de vista del producto acabado, es más

[3] El arte imita a la naturaleza (*Física*; II 2, 194 a 21; 8, 199 a 15); pero en cierto sentido la naturaleza actúa como lo haría un buen artesano (*De generatione animalium*; II 6, 744 b 16). Cfr., J.M. LEBLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1973, pp. 326 y ss.

importante la obra artística, desde el punto de vista del conocimiento, lo es la técnica. La valoración de la actividad de los hombres ha de hacerse según el criterio del conocimiento, de modo que los "técnicos" ocupan un lugar superior al de los "artesanos", no mereciendo igual consideración el artesano que fabrica los ladrillos, el albañil que construye el muro con ellos, y el arquitecto que proyecta la casa, al ser este último quien marca el fin de su actividad a los primeros. Las técnicas que consisten en el modo del bien-hacer para algún fin son superiores a aquellas que se limitan a lo bien-hecho artesanalmente, pues sus fines pertenecen a un campo de conocimiento superior, la ética o la política, mientras que si nos limitamos al campo técnico, cuyo fin es simplemente lo bien-hecho, el producto perfecto es un fin en sí mismo. En las artes, los ejecutantes son como instrumentos animados en manos de quienes gobiernan cognoscitivamente el proceso; su energía vital no les pertenece racionalmente, porque los fines a los que se aplica responden a un plan racional elaborado por otro, mientras que a los artesanos mismos tan solo les queda la posesión de una habilidad que tiene por objeto conseguir que lo hecho aparezca como lo mejor entre las posibilidades de lo que podía hacerse[4]. Los que dominan la técnica, en cambio, conocen el objetivo que ha de conseguirse, siendo lo hecho un medio para fines más altos de naturaleza política, y, por ello, han de poseer el saber de todos los momentos que llevan no solo a su efectuación como *bien-hecho*, sino como *bien-hecho-para*, de manera que su actividad tiene en sí misma su causa. Los "técnicos" son más libres que los artesanos por estar más cerca del verdadero saber, de modo que los límites entre la sabiduría práctica y la sabiduría técnica llegan a difuminarse hasta casi desaparecer. La filosofía llega a ser, en Aristóteles, como un caso especial de técnica de la razón, cuyos fines son los más altos,

[4] Aristóteles distingue entre un arte que conoce la materia y otro que conoce también la forma. Este segundo debe dirigir a aquel (*Física*; II 2, 194 b y ss.).

coincidiendo con el bien.

Al margen de las formas del conocer productivo, Aristóteles divide las ciencias en teóricas y prácticas[5], teniendo las primeras como objeto el saber por el saber, mientras las segundas tratan de mostrar el modo en que puede conseguirse algún bien. Entre las ciencias teóricas destacan la Física, que se ocupa de objetos compuestos y que poseen existencia separada; la Matemática, cuyos objetos son simples, pero no separados; y la Metafísica o ciencia de lo divino, cuyos objetos son simples y separados. Esta, aparentemente, clara distinción no puede ocultar múltiples dificultades, si se plantea de un modo excesivamente analítico, buscando un esquematismo que raramente aparece en la obra aristotélica. Por ello, hay que hacer algunas precisiones a los términos en que se funda la división.

La simplicidad y la composición de los objetos son siempre relativas: un objeto simple garantiza la imposibilidad del cambio, por lo que simplicidad equivale a inmutabilidad, ya que la ausencia de partes hace que no pueda tener lugar el tránsito entre los contrarios en que consiste el movimiento. El objeto físico es un compuesto de materia y forma, al menos en el mundo de la generación y la corrupción donde se producen todos los posibles cambios (local, cualitativo, cuantitativo, sustancial). A través de los cambios hay algo que persiste, el sustrato material activo, y algo que se modifica, las formas accidentales o sustanciales, que ejercen como contrarios en los cambios accidentales, o como contradictorios (ser, no-ser) en el cambio sustancial. Los contradictorios físicos no pueden confundirse, sin embargo, con la contradicción lógica, pues permanece en ellos el fondo material que impide que el no-ser de la corrupción sea no-ser de modo absoluto.

La separabilidad de los objetos físicos es una cualidad característica de los

5 *Metafísica*; VI 1, 1025 b 25 y ss.

entes naturales dotados de movimiento autónomo porque las partes que los componen están informadas por su forma sustancial, que los constituye como entes que poseen en sí mismos su principio de movimiento o reposo. Los entes naturales son, pues, separables del fondo común del que se han originado, al hacerse específica la actividad genérica del sustrato en el movimiento autónomo del individuo. Explicar la separabilidad de los entes matemáticos presenta mayores dificultades. El último Platón, y aún más nítidamente el platonismo, quisieron ver en los objetos de la matemática los ejemplos privilegiados de las ideas que pueden relacionarse con las cosas[6]. Platón no habla apenas de ideas de las cosas físicas, salvo, quizá, en algunos de los últimos Diálogos, y siempre de una manera críptica cuando no cargada de fuerte negatividad, como en su referencia a posibles ideas de cosas sucias y repugnantes[7]. Las ideas platónicas más características son las de justicia, verdad o bien, sin correspondencia alguna en el mundo físico, por lo que solo pueden poseer una existencia ideal, ya que lo justo, lo verdadero o lo bueno sensibles no pueden ser sino pálidos reflejos de algo únicamente cognoscible por vía negativa, de algo que está más allá de cualquier posible representación material. No obstante, cuando el platonismo trata de aproximar el mundo ideal al mundo físico, encuentra en los números –ya utilizados con este propósito por la tradición pitagórica– el modelo más aproximado de entidades que siendo formales pueden dar origen, mediante un cierto salto lógico de lo discreto-analítico a lo continuo-sintético, a las cosas dotadas de materia.

Al menos tal como los concibieron los sucesores neoplatónicos, los números

---

6 Una discusión crítica de la importancia de los estudios matemáticos en la Academia platónica puede encontrarse en H. CHERNISS, *El enigma de la primera Academia*, México, UNAM, 1993.

7 *Parménides*; 130 c. F.M. CORNFORD, *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989, pp. 141-2.

Áfenon. Estudios de filosofía

parecen estar hechos de una peculiar materia inteligible, que permite establecer la continuidad en la escala de los grados del ser, desde el ser puramente formal hasta el no-ser de la materialidad caótica, pasando por todas las tonalidades intermedias de composición material inteligible o sensible. Así pues, el platonismo, no menos que el aristotelismo, rechaza la distinción radical entre seres formalmente simples y materialmente compuestos, pues es evidente que no podría haber gradación entre los modos de ser a menos que se diera un cierto grado de composición materia-forma, por tenue que pudiera ser. No obstante, la presencia del Uno, considerado como un principio perfectamente simple y ajeno a los avatares del mundo de lo compuesto, separa claramente la tradición neoplatónica del aristotelismo, pese a las confusiones generadas durante buena parte de la Edad Media por la atribución de una *Teología* neoplatónica a Aristóteles[8].

La separabilidad de los objetos de algunas otras ciencias también puede ser cuestionada, o, al menos, seriamente relativizada. Simplicidad y separabilidad van de la mano, pues solo un objeto simple puede ser considerado separadamente, tanto respecto del fondo común material de la naturaleza en tanto que potencia activa, como del intelecto, por ser un contenido que resulta de operaciones efectuadas por alguna facultad intelectual. Hemos señalado que la separabilidad de los objetos físicos sería del tipo de la autonomía en el movimiento, que permite a los entes naturales la mutabilidad por sí. Correlativamente, la afirmación de la no-separabilidad de los entes matemáticos se refiere a la imposibilidad de hallar una entidad de tal clase (número, figura geométrica, etc.) fuera del intelecto, como

[8] Para I. DÜRING, no puede hablarse en modo alguno de una "teología aristotélica" (*Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, U.N.A.M., 1990, p. 192). P. AUBENQUE, sin embargo, sostiene la tesis contraria, al considerar a la teología la auténtica metafísica aristotélica (*El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987, especialmente pp. 38-46).

habían pretendido los platónicos.

Una de las críticas más serias a la filosofía natural de Aristóteles por parte de la nueva ciencia que nace en el Renacimiento es, precisamente, desconocer que la realidad física "está escrita en caracteres matemáticos". También es conocido que el espectacular avance de la ciencia tecnológica se debió a la utilización del aparato matemático en la teorización física, de lo cual parece desprenderse que el aristotelismo representa una posición reaccionaria y francamente errónea ante el estudio del mundo natural.

En efecto, Aristóteles negaba que la matemática pudiera ser aplicada metodológicamente al estudio del mundo físico, puesto que se incumpliría uno de sus principios metodológicos básicos: cada campo del saber posee su método peculiar, que depende, fundamentalmente, de la naturaleza del objeto que ha de investigarse[9]. El método más general es el inductivo, que ha de presuponerse siempre en todo estudio, dado que el conocimiento humano es fatalmente incompleto, por lo que la contemplación de los principios ideales del saber le están vedados. La imposibilidad de una inducción completa y la correlativa inexistencia de un método deductivo perfecto dan lugar a la aparición de una ciencia, la dialéctica, que trataría de establecer principios, si no idealmente perfectos sí, al menos, universalmente válidos. La inducción incompleta y el método dialéctico que fija los principios universales son, pues, los contenidos metodológicos comunes a todas las ciencias, a los que cada ciencia particular añade los suyos propios. La Matemática se ocupa de entidades que, siendo simples en cierta medida, además, son dependientes del pensamiento, puesto que no existen en el mundo "externo", y

[9] Para Aristóteles, la exactitud en cada género de conocimientos depende de la naturaleza del objeto de estudio (*Etica a Nicómaco*; I 3, 1094 b 26).

por ello esta ciencia debe limitarse a seguir las leyes del intelecto, esto es, los principios conforme a los cuales funcionan las facultades del alma. No hay identidad de ser entre las cosas compuestas que se mueven por sí mismas y las cosas compuestas solo en grado mínimo, que únicamente poseen el movimiento propio del discurrir del alma en la que se encuentran como conceptos contenidos en una facultad. La *facultad matematizadora*[10], como cualquier facultad, es una parte de la naturaleza y es naturaleza, pues el alma que numera pertenece al mundo natural, y es en ese sentido en que Aristóteles define el tiempo como número del movimiento. En definitiva, es indudable que Aristóteles se hubiera negado a aceptar que los entes físicos mismos puedan ser sustituidos sin más por objetos matemáticos o geométricos, o que los modelos de la matemática pudieran expresar el modo de ser real de las cosas del mundo físico.

El saber más alto es el de la ciencia de lo divino, que Aristóteles no hace corresponder con lo que se denominó más tarde Teología, sino con la Metafísica. Su objeto es separado y simple (inmutable). La separabilidad del ser metafísico se da tanto respecto del fondo sustancial subyacente como del pensamiento, y se manifiesta en la ausencia de materia corruptible que tienen en común las inteligencias, los astros del mundo supralunar y el primer motor. Contra lo que cabría suponer, la jerarquía celeste no se establece basándose en los grados de inmaterialidad, pues, desde el punto de vista de su composición, todos ellos son no-materiales, lo que no quiere decir que sean plenamente formales. Por su no-materialidad, los entes metafísicos no están sujetos a la corrupción ni al cambio cualitativo, cuantitativo o local, sin negar con ello que todo esté en movimiento, no solo en el mundo natural sublunar, sino también en el mundo natural supralunar,

[10] "Si no pudiese haber alguien que numere, tampoco podría haber algo que fuese numerado" (*Física*; IV 14, 223 a 22).

pero en nuestro mundo el movimiento se da conforme a fines lineales, mientras que el movimiento circular de las esferas es un movimiento sin fines, que puede equivaler al reposo.

Así pues, el movimiento abarca especies muy diferentes. En el mundo sublunar puede representarse como el paso de la potencia al acto, siendo visualizable en la imagen de un recorrido sobre una línea que tiene un principio y un fin en formas diversas: en el movimiento cualitativo desde la privación de la forma cualitativa a su actualización, en el cuantitativo desde la disminución al aumento, en el local, desde el lugar inicial al lugar final, en el sustancial desde el nacimiento a la muerte. El movimiento supralunar, en cambio, es circular y, por tanto, los astros no avanzan desde un punto hacia otro, por lo que el estado del ente no puede ser determinado por el pensamiento sobre el continuo, al no ser posible establecer diferencias específicas sobre el género "movimiento" cuando no hay trayectoria con principio y fin donde distinguir puntos geométricos. Cada instante del movimiento circular es, por utilizar una expresión platónica, una imagen móvil de la eternidad[11]. También en el mundo sublunar se producen fenómenos circulares, pero de un modo potencial, casi por imitación de lo que sucede en las trayectorias circulares de las esferas[12], mientras que los círculos supralunares son perfectamente actuales, ordenados según la relación geométrica de una esfera hacia la esfera inmediatamente superior. Más allá de la esfera exterior tan solo hay caos, ya que los entes de esta última esfera no tienen referencia alguna.

Un cuerpo está en un lugar si hay otro cuerpo fuera de él que lo contiene: si no, no

---

11 *Timeo*; 37 d.

12 *Física*; IV 5, 212 a 31 y ss.

lo está. Porque incluso si este cuerpo no contenido en otro se convierte en agua, sus partes estaría en movimiento (pues se contendrían unas a otras); pero el Todo solo en cierto sentido estará en movimiento, en otro no. En efecto, en cuanto totalidad no cambia simultáneamente de lugar, pero se mueve circularmente, siendo entonces tal circularidad el lugar de sus partes; algunas de sus partes no se mueven ni hacia arriba ni hacia abajo, sino en círculo, pero hay otras que lo hacen hacia arriba o hacia abajo por condensación y rarefacción (...) porque en cierto sentido todas las partes del cielo están en un lugar, ya que se contienen unas a otras sobre el círculo. Por eso, la parte superior se mueve en círculo, aunque el Todo no está en ningún lugar. Porque lo que está en alguna parte es algo, y junto a ello tiene que haber algo distinto en donde esté y lo contenga. Pero no hay nada además del Todo o el Universo, nada fuera del Todo; por esta razón todas las cosas están en el cielo, pues el cielo es quizás el Todo. Pero su lugar no es el cielo que está en contacto con el cuerpo movible; por eso la tierra está en el agua, el agua en el aire, el aire en el éter, el éter en el cielo, pero el cielo no está en ninguna otra cosa.[13]

"Fuera" de la última esfera hay que suponer un primer motor, un ente muy peculiar, sin duda, pero de ningún modo un primero en la cadena jerárquica de los entes y ordenador del cosmos, idea que es completamente ajena al espíritu aristotélico. El orden, en todo caso, no nacería de la presencia de un ente superior que impone sus designios desde la unidad, sino de la unidad de la potencia material activa de la que se desprenden las singularidades, cada una de las cuales, a su vez, es activa por sí, constituyéndose como sustancia.

Todos los entes son sustancias, son singulares e independientes, y, una vez

[13] Ibíd., 212 a31-212 b20.

individualizados, pueden subsistir por sí mismos, aunque en su actividad precisen de una referencia a algo superior a ellos: los entes sublunares hacia su forma esencial más perfecta, los entes supralunares hacia la última esfera, el hombre hacia la sabiduría. La Metafísica para Aristóteles no tiene aún el sentido que tendrá más tarde como ciencia de lo suprafísico, sino que ha de tomarse en un doble sentido: como ciencia de los entes que se encuentran más allá de la esfera lunar, y como ciencia del decir del ente en general, tanto sublunar como supralunar. La síntesis de ambas da origen a la sabiduría del ser.

Esta imagen aristotélica del universo, de la que, como hemos visto, depende en gran medida la noción misma de lo que se entiende por Metafísica, sufrirá significativos cambios en el pensamiento religioso del medievo. Según la imagen medieval, el universo constituido por las esferas goza de la cualidad de la perfección, de la actualidad pura, sin residuo alguno de potencialidad, pureza que persistirá hasta ser definitivamente derribada por Galileo, al observar lo que hoy denominaríamos "fenómenos violentos" que sacuden el universo. Como acabamos de señalar, la perfección "cristalina" de las esferas no es una noción aristotélica, ya que el caos está presente en el movimiento esférico, pues el orden se rompe en la esfera exterior que no posee referencia alguna respecto a la que ordenarse. Las inteligencias, de las que el primer motor no es sino un caso privilegiado, únicamente tienen una función correctora, limitándose a sujetar en sus recorridos a unos cuerpos astrales, que sin su acción seguirían trayectorias erráticas. Por ser sustancias, los entes "metafísicos" astrales tienen movimiento autónomo, que no podría ser dirigido desde el exterior más que del mismo modo similar a como lo apetecido impulsa, de alguna manera, al sujeto que apetece. Esta es, precisamente,

Apeiron. Estudios de filosofía

la metáfora que emplea Aristóteles[14], y que será hipostasiada por la filosofía cristiana hasta hacer del deseo de divinidad la fuerza impulsora de las entidades celestiales hacia el Principio del Amor.

La sabiduría humana y la sabiduría divina

En principio, la concepción del saber sigue en Tomás el mismo esquema formalmente aristotélico, que establece una jerarquía en la que se subordinan las ciencias productivas a las teóricas y aquellas cuyo objeto está separado a las que tienen un objeto mezclado con la materia.

Ahora bien, todas las ciencias y artes están ordenadas a la unidad, a saber, a la perfección del hombre, a su beatitud. Luego, necesariamente una de ellas debe ser la rectora de todas las demás: esta se llama la sabiduría, pues propio es del sabio el ordenar a los demás (*sapientis est alios ordinare*).

Si examinamos con diligencia las diversas maneras como se puede ser apto para gobernar, llegamos a saber en qué consiste esta ciencia y cuál es su alcance; pues, así como, en expresión del Filósofo en el libro antes citado, "los hombres dotados de inteligencia son naturalmente los superiores de los demás, y los de cuerpo robusto pero corta razón, son sus siervos", así también debe naturalmente gobernar a todas las otras, la ciencia más intelectual, que no es otra sino la que opera con objetos más inteligibles.

En segundo lugar, comparando el entendimiento con el sentido. En efecto: el sentido conoce lo particular, y el entendimiento aprehende lo universal; luego la

[14] *Metafísica*; XII 7, 1072 a 27.

ciencia que versa sobre los principios más universales es la más intelectual: dichos principios son el ente y todo lo que en él radica (*ens et ea quae consequuntur ens*). como la unidad, el acto, y la potencia. Estas cosas, empero, no pueden permanecer indeterminadas, porque sin ellas no se puede poseer un conocimiento completo acerca de las cosas propias a los géneros y especies; ni tampoco deben tratarse en una ciencia particular, porque, necesitando todos los seres de las mismas para ser conocidos con perfección, por la misma razón serían tratadas en cualquier ciencia particular. Deben, pues, en conclusión, ser tratadas en una ciencia común, la cual, por ser la más intelectual, es la norma de las demás.

Por último, por el mismo conocimiento intelectual; pues como todas las cosas, en tanto son inteligibles en cuanto están separadas de la materia, tanto más inteligibles son cuanto más separadas están de la materia, porque lo inteligible y el entendimiento deben ser proporcionados y del mismo género ya que en el acto se identifican.

Ahora bien, está más separado de la materia lo abstraído no tan solo de la materia "sellada por la cantidad", "como las formas naturales tomadas en general, de las cuales trata la ciencia natural", sino también de toda materia sensible y no solo lo que es según la razón, como la matemática, sino lo que es según el ser, como Dios y las inteligencias. Luego la ciencia que opera con estas cosas es la más intelectual, la reina y señora de todas las demás.

Mas esta triple consideración no corresponde a varias ciencias, sino a una sola, pues las sustancias separadas mencionadas son universales y las primeras causas del ser; y pertenece a una misma ciencia la consideración de las causas propias de los géneros y el género mismo, así como la ciencia natural considera los principios del cuerpo natural. Luego, corresponde a la misma ciencia la

Apeiron. Estudios de filosofía

consideración de las sustancias separadas o el ente común, que es el género del cual son las predichas sustancias comunes y causas universales.

De lo expuesto se deduce que, aunque esta ciencia considere las tres cosas dichas, no las toma a cada una de ellas por separado, sino tan solo al mismo ser común, pues es objeto de la ciencia aquello cuyas causas y pasiones buscamos, no ya las causas mismas de algún género particular; y, además porque el conocimiento de las causas de todos los géneros es el fin al cual se dirige la operación de la ciencia.

Mas, aunque el objeto de esta ciencia sea el ente común, recibe también el nombre de ciencia de las cosas separadas de la materia según el ser y la razón; pues son tales, no solo aquellas cosas que nunca pueden ser bajo la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellas que pueden ser sin la materia, como, por ejemplo, el ente común. Esto, empero, no podría suceder si según el ser dependieran de la materia.

Según pues las tres exposiciones precedentes, de las cuales toma esta ciencia su perfección, adquiere la misma tres nombres: ciencia divina o teología, en cuanto considera lo dicho; metafísica, en cuanto considera el ente y lo que sobre este radica (*ens et ea quae consequuntur ipsum*); mas estas cosas se descubren cuando se aplica el método analítico, más allá de las físicas, como las más comunes después de las menos comunes; se llama, por último, filosofía primera, en cuanto considera las primeras causas de las cosas.

Hemos expuesto el objeto de esta ciencia, sus relaciones para con las demás, y por último sus diversos nombres.[15]

---

15 *In XII libros Metaphysicorum expositio. Proemium* Versión de J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, B. Aires, Club de lectores, 1981; pp. 61-64.

Tanto para Aristóteles como para Tomás, la ciencia más alta en lo concerniente a la felicidad humana es la sabiduría filosófica[16]. Aceptada esta semejanza de principio, surgen enseguida profundas diferencias. Aristóteles limita el campo de los objetos y los conocimientos que pueden contribuir a la felicidad al terreno político, pues, para él, todas las ciencias tienen como fin servir al mejoramiento de la vida política, que, cuando contribuye a la perfección del individuo, se denomina *vida buena* (*eu bios*). La ética podría definirse, así, como la ciencia que investiga los medios necesarios para adquirir un carácter político, ya que la vida de la polis es no solo el fin de la vida humana, sino también su principio, por lo que el hombre es esencialmente un "animal político", no solo en el sentido de la sociabilidad natural del individuo, que no se da aislado como sucede en muchas otras especies animales, sino en el sentido más restringido de que la humanidad del individuo depende de su pertenencia a una forma específica de comunidad, la polis tal y como se daba efectivamente en Grecia –y específicamente en Atenas–, lo que no excluye la posibilidad de que dicho modelo pudiera extenderse a otros lugares en las condiciones adecuadas. En consecuencia, el persa, el bárbaro no son "hombres" de manera perfecta, en acto, pues, al no habitar una polis, no son libres para razonar, para usar su lenguaje libre y comunicativamente; no son "animales que hablan", que usan su *logos*, su razón o su palabra, por estar constreñidos a obedecer, no pudiendo tomar decisiones colectivamente como hacen los atenienses. El hombre ateniense no solo tiene el derecho de razonar y dialogar, sino que está obligado a ello, pues en eso consiste su condición humana.

Tomás plantea el problema de otro modo. Para comenzar distingue dos

---

16 *Summa theologiae*; I-II, q. 3, art. 5 resp., y q. 6, art. 3 resp.

diferentes órdenes de felicidad[17]:

a) El primero es el *orden humano*, correlativo del aristotélico determinado por la adquisición de la virtud, aunque el pensamiento medieval haya perdido la confianza en la vida política, acompañando a la progresiva individualización y psicologización del hombre, que ya podía intuirse en los movimientos filosóficos del helenismo. Una pérdida de interés en lo político por sobrevaloración de lo psicológico, que se completa con la creencia cristiana en la comunicación entre Dios y el hombre a través del hombre interior, el espíritu en que Dios se refleja, según el agustinismo, o actúa, según el tomismo.

b) El segundo orden es *la felicidad beatífica* (*beatitudo*), que no depende ya de la virtud humana, sino de una ayuda sobrenatural, de la gracia y de los premios de la vida futura, concedidos sobrenaturalmente por Dios. La bienaventuranza no consiste en la contemplación de los principios de la naturaleza, que puede alcanzar el prudente, sino en la contemplación de Dios de los bienaventurados[18].

La felicidad (*eudaimonia*) aristotélica consistía en una consecuencia adyacente a la acción prudente, si esta va acompañada por determinadas condiciones exteriores, y es favorecida por las circunstancias que dependen del azar. La beatitud tomista es fruto del esfuerzo de la virtud, que, no obstante, de nada valdría si el favor divino no compensara la finitud radical del hombre. Sucede, sin embargo, que la Bondad de Dios –como después su inmutabilidad en el pensamiento cartesiano– garantiza que el virtuoso recogerá siempre el premio a su actuación, pues Dios no es todavía el ser arbitrario que se llegará a dibujar en las filosofías de la Voluntad de corte ockhamista.

---

17 Al estudio de la bienaventuranza dedica Tomás un importante capítulo de la *Summa theologiae*, I-II, q. 2-5.

18 *Summa contra gentes*; libro III, cap. 37.

La diferente concepción de la felicidad es la piedra de toque para comprender el contraste doctrinal aristotélico-tomista en torno al problema del conocimiento metafísico, que habremos de seguir desarrollando comparativamente. Este análisis se ha de iniciar en la teoría del conocimiento y nos llevará hasta la imagen de la divinidad y de la sabiduría que se equiparan a la vida feliz.

Hay una ciencia, según Aristóteles, que permite alcanzar la felicidad, la metafísica, que aproxima al hombre a la vida divina. Quien halla el reposo en el autoconocimiento de sí mismo, llega a una especie de lugar natural de la racionalidad, de un modo semejante al de los animales cuando obtienen aquello que ha movido su sentido, al de los vegetales cuando satisfacen su impulso nutritivo que les permite el crecimiento, o, incluso, al de las piedras si pudieran descender hasta el mismo centro de la tierra. La felicidad equivale al reposo que solo se alcanza cuando el ente se halla en el lugar natural que le corresponde: en el caso del hombre, cuando el alma asimila plenamente su objeto de manera que casi llega a confundirse con él. En la vida sensitiva el objeto del conocimiento permanece siempre exterior al alma, que no puede asimilar perfectamente la cosa, defecto en la asimilación sensible que se debe a la persistencia de la materia tanto en el objeto conocido como en el alma que conoce, que nunca se da aislada del cuerpo del que es forma sustancial. Solo sería posible una perfecta homogeneidad entre el alma y la cosa en caso de que ambas fueran o absolutamente materiales o absolutamente formales. La primera circunstancia jamás puede darse, ya que si el alma fuera material carecería de la plasticidad necesaria para asimilar las cosas, puesto que la impenetrabilidad material hace imposible que lo conocido sea la cosa misma, sino solo su forma: no es la silla lo que se conoce, ni incluso a través de los sentidos, sino la forma de la silla. Pero tampoco hay una correspondencia perfecta de formas, la forma de la cosa por un lado, y la forma anímica por otro, al no haber un

Apeiron. Estudios de filosofía

elemento formal correspondiente a la materia prima, la materia sin forma; esto es, no hay, en el sistema, una "forma prima" que pudiera constituir el suelo común eidético del que las formas, físicas o intelectuales, serían algo así como accidentes, por lo que la propia materia prima es, además de una fuente energética, un puro concepto inteligible. Al igual que la cosa, el alma es inseparable de la materia, de ahí que el conocimiento sensible no resulte de la simple recepción de las formas en el alma por medio de lo que le es homogéneo, su forma. El conocimiento sensible –origen de todo conocimiento– no se obtiene a partir de una impresión sino de una actualización, de una operación, de una actividad mutua de alma y cosa, que fusionan sus actos propios en el medio que los separa.

Aristóteles considera factible un conocimiento plenamente inteligible, sin el que no se daría la perfección de la naturaleza racional, esto es, la vida teórica, la vida divina del sabio, pues la posibilidad misma de la metafísica depende de que se encuentre al alcance del hombre una ciencia del ser en cuanto ser, un saber por saber en que haya desaparecido la distancia entre el cognoscente y lo conocido. Ahora bien, la fusión del saber y lo sabido no puede darse, no ya en un éxtasis contemplativo al modo platónico, sino ni siquiera por medio de la culminación de un proceso de abstracción que despojara a la cosa del cualquier vestigio de materialidad, haciéndola asimilable por la formalidad anímica, ya que ni la cosa ni el alma pueden desprenderse completamente de la materia. La ciencia de la vida teórica, la metafísica, derivaría de la actividad científica, o, por mejor decir, sería la actividad misma de búsqueda de la fusión entre cognoscente y conocido. La vida puramente intelectual del dios es lo deseado por sí mismo en cuanto que en él coinciden perfectamente quien conoce y lo que se conoce, y, por tanto, no hay distancia intencional entre los dos términos.

La intencionalidad es la relación que se establece, tanto en el campo del conocer como en el del querer entre la capacidad y aquello que la colma. En el caso del conocimiento, todo acto intelectual se dirige hacia la cosa que ha movido el sentido o que ha provocado el sentimiento, pues de estas dos fuentes deriva, en última instancia, todo conocer, ya que la vida se caracteriza, al menos en su grado superior común, por la sensibilidad. Cuando se trata del desear, la voluntad se mueve hacia aquel objeto que, una vez alcanzado, concedería el reposo a la facultad deseadora. De esta noción de intencionalidad se sigue que la animalidad del hombre le imposibilita cerrar completamente la fractura intencional entre facultad y objeto entitativo real, por lo cual el hombre solo puede alcanzar una racionalidad sensitiva, y la sabiduría humana, la filosofía que mira hacia la metafísica como fin, aun siendo el grado más alto del saber, solo es un deseo de saber, nunca una sabiduría ya dada.

Desde su nacimiento, la metafísica es la *ciencia buscada*, de la que ya poseemos la parte "física", mientras que la parte que se halla siempre "más allá" de lo físico impide su aprehensión absoluta. Un fin, si puede ser alcanzado, debe estar dado ya en acto antes de la potencia a partir de la cual se inicia el movimiento natural que se dirige a su consecución. De ahí que la facultad haya de ser primeramente una potencia, una capacidad natural que, una vez adquirida, por naturaleza, hace posible al individuo efectuar los actos que de ella se derivan, pero también ha de ser una cierta actualidad, pues, de algún modo, los mismos actos han de estar contenidos ya en ella previamente a su actualización efectiva, razón por la cual Aristóteles distingue entre los actos primeros como la posesión de la ciencia por parte del sabio, y los actos segundos como la actualización de esa ciencia en su ejecución[19].

---

[19] El geómetra, por ejemplo, puede estar dormido, despierto o "geometrizando" (*De generatione animalium;* 735 a 9. *De Anima*; II, 5, 417 a 21 y ss.).

La sabiduría humana vive siempre en la tensión entre el acto primero y el acto segundo, permaneciendo a medio camino entre ambos. Esa tensión es la intencionalidad. En el dios, en cambio, la distancia intencional ha desaparecido, y la facultad coincide perfectamente con el objeto que la actualiza. Podría decirse que la divinidad aristotélica es acto puro, no por que carezca de aspectos potenciales, sino, simplemente, porque el acto y la potencia coinciden, por lo cual, al no haber distancia ontológica entre acto y potencia, no hay tampoco movimiento, que sería el tránsito de una a otro. En lo divino no hay intencionalidad, movimiento ni actualización, y solo permanece la actualidad, la posesión perfecta de la cosa que se debe conocer, del fin que se desea alcanzar. Ello solo es posible si el propio ente al que calificamos como divino es, al tiempo, el que conoce y desea, y lo conocido y deseado, lo que no puede suceder en ningún ente que esté compuesto por forma y materia, pues la unidad del compuesto no podría transformarse en unidad perfectamente simple. Así, el dios aristotélico, aunque es forma pura, acto perfecto, entidad conocida por sí en tanto que autoconocimiento y fin deseable por sí mismo que solo puede desearse a sí, es un acto que no es unidad sino totalidad.

Aparentemente los atributos del Dios tomista podrían confundirse con los que acabamos de definir como característicos de lo divino aristotélico: Dios es Primer Motor, Inteligencia que se intelige a sí misma y Causa Final que mueve a toda la creación. Sin embargo, tras la sinonimia se oculta una equivocidad esencial. El primer motor aristotélico es simplemente una referencia última del movimiento de todas las esferas celestes, un concepto necesario en el sistema más que una realidad positiva, pues no es más que un punto de referencia para la última esfera, un motor que ya no aspira a nada exterior y que evita la dispersión caótica de la materia de los astros de la esfera externa. En cambio, la función del Primer Motor tomista es principalmente la producción eficaz, la eficiencia creadora. La creación,

como la entiende el cristiano, queda fuera del saber filosófico, siendo precisamente esta cuestión una de las que separa más profundamente a Tomás de Aristóteles[20], aun cuando incluso en este punto polémico se pueda encontrar un cierto acuerdo con el aristotelismo en la noción de la "creación eterna", que fue justamente uno de los principales motivos en los que se basó la acusación de "averroísmo" formulada contra Tomás por los teólogos. Para Tomás, una vez aceptado el hecho de la creación como principio, hay que continuar precisando con medios científicos el modo en que perdura y se organiza el movimiento de la naturaleza. Y, entonces, la figura de la divinidad cobra tintes positivos, ya que el movimiento inducido por el Primer Motor está ya orientado desde el origen hacia el Bien, es un movimiento creador, o, por mejor decir, permanentemente recreador. La causalidad eficiente, que Aristóteles limitaba prácticamente a los campos de la producción técnica y la reproducción natural, alcanza aquí la máxima importancia, aunque no explica la creación misma, ya que esta no se limita al modelo de la fabricación, sino que en ella interviene el amor, pero aún sigue siendo el concepto comprehensivo de la actividad divina respecto del movimiento natural. El Primer Motor es causa eficiente a partir del instante posterior a la creación, por lo que, al suprimir la relación intencional, los escolásticos críticos designarán la causalidad eficiente como causalidad eficaz, para denominar la actividad de Dios, identificada con las leyes naturales del movimiento que podrían actuar mecánicamente sin posterior

[20] Para Aristóteles, la continuidad en la generación y la corrupción es un efecto de la actividad de las esferas supralunares sobre los acontecimientos del mundo sublunar (*De generatione et corruptione*; II 10, 336 a-b). Tomás, evidentemente, no puede compartir tal creencia, aunque no llega a expresar una ruptura radical entre su doctrina y la del Filósofo ni siquiera en esta cuestión. En cambio, da cabida a las dimensiones natural y sobrenatural, proponiendo las distinciones entre una materia que está en acto y una materia que está en acto puro (*Summa theologiae*; I, q. 42, art. 1 resp.), y un principio particular y otro universal de las cosas (Ibíd.; art. 3 sol. y resp.).

intervención divina. Las consecuencias de esta doctrina tardoescolástica para la ciencia moderna serán decisivas.

Además de Primer Motor causante del movimiento y creador, Dios es Inteligencia que se autointelige. Y es precisamente de este atributo del que deriva próximamente Santo Tomás su ordenación de las ciencias. La Inteligencia divina no es como la humana, pues, junto a la infinitud de todo atributo divino, se une el estar siempre en acto y no ser discursiva. El contenido del Intelecto de Dios es la más perfecta sabiduría (*sapientia*), un conocimiento infinito de todo en un solo acto, que se asemeja mucho al modo de conocer que Platón denominaba "contemplación". Aristóteles niega que tal conocimiento sea posible, pues, para él, la sabiduría, aun siendo *nous*, esto es, conocimiento intuitivo de los principios, lo que podría asemejar este modo de conocer a la contemplación, también es el conocimiento de los principios que debe ir acompañado de la ciencia (*episteme*), y esta siempre tiene un origen inductivo. Lo divino aristotélico nunca podría alcanzar un conocimiento absoluto, al encontrarse con una materia que le es ajena, inaprehensible en un mero acto formal, lo que no significa que no pudiera conocer, a diferencia del intelecto humano, incluso la materia en sí, pero habría de hacerlo añadiendo a la comprensión de los primeros principios el desarrollo completo de los procesos inductivos que son fatalmente incompletos.

Puede decirse que la sabiduría de lo divino aristotélico consiste en el saber contemplativo de los primeros principios que el hombre debe alcanzar mediante la dialéctica acompañada por la ciencia inductiva, que por ser siempre incompleta debe estar mediada por la prudencia. Por el contrario, la sabiduría del Dios tomista no deviene en un discurrir temporal, pues los principios y las consecuencias, las causas y los efectos se aprehenden en un único acto cognoscitivo eterno, lo que

supone, en definitiva, la ausencia de una verdadera causalidad, por lo que la doctrina aristotélica de las causas no puede ser aplicada a la divinidad. Dios no es Causa sino Principio, en el sentido de que mientras la causa supone un devenir temporal para la efectuación de lo potencialmente contenido en ella, el principio se da unido a sus consecuencias[21].

De esta concepción tomista de la sabiduría se deriva que también el acto cognoscitivo humano presente rasgos peculiares que lo distancian de sus orígenes aristotélicos. Así, el proceso de abstracción tomista se divide en total (*totalis*) y formal (*formalis*):

Hay que decir: Por el entendimiento se hace una doble abstracción. Una, por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: "animal" de "hombre". Otra, abstrayendo la forma de la materia. Ejemplo: el entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. Ejemplo: si del hombre se abstrae la diferencia de "racional", en el entendimiento no permanece el "hombre", sino solamente "animal". En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. Ejemplo: si de una lámina abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de lámina.[22]

Apéiron. Estudios de filosofía

---

[21] Dios es tomado como causa primera solo por ser referencia obligada a la que deben imitar las causas segundas naturales (E. GILSON, *El tomismo*, Navarra, EUNSA, 1978; pp. 339-340).

[22] *Summa theologia*e; I, q. 40, art. 3 sol. Cfr., Cayetano, *Comentario a* "De ente et essentia", proemio, q. 1.

La abstracción total abstrae el universal del todo, que no sería sino reunión de partes, persistiendo tanto en el todo como en el universal un elemento material que es inanalizable. En este proceso, el intelecto sigue el contorno de la naturaleza, ya que en los entes naturales el todo es algo más que una simple reunión de partes, pues estas solo en potencia podrían constituir el ente y precisan, por tanto, de una estructuración final para llegar a alcanzar su esencia. Este elemento estructurante actualizador es el principio anímico o ciertas partes esenciales sin las cuales el ente deja de ser lo que es, esto es, cesa en su existir, tal como sucede, por ejemplo, en el caso del hombre con la cabeza o el corazón, partes sin las cuales el mero agregado no podría devenir un todo autónomo. Cuando el intelecto abstrae del conglomerado de las partes la esencia universal del ente, se dirige a aquellas partes que le son esenciales y a la forma estructurante. Ni las partes ni la forma son puras formalidades, pues las partes lo son del todo orgánico, y la forma lo es de las partes materiales. El resultado de la abstracción total es el todo universal que permite aprehender la causa del ser natural de un ente, al hacer intervenir aspectos materiales y formales en una estructuración peculiar, y el conocimiento obtenido es universal, ya que dicha estructuración es similar en todos los individuos que pertenecen al mismo conjunto genérico.

Contra la homogeneidad material de la abstracción total, el supuesto inicial de la abstracción formal es que el intelecto y la cosa pertenecen a dos órdenes diferentes. Nos encontramos ya en un universo psicologizado, en que sujeto y objeto han perdido parte de la unidad común que poseían en Aristóteles, y donde el intelecto se caracteriza por su virtud formalizadora, y sus facultades se han transformado en estructuras formales que aún no son enteramente *a priori*, pero que tampoco viven ya al unísono con las cosas del mundo natural "exterior". El resultado de la abstracción formal es una forma esencial que se corresponde

exactamente con la forma del ente. Esta forma ha sido obtenida en un proceso analítico que ha ido depurando sucesivos tramos de materia hasta quedarse solo con la forma de la cosa, pues un intelecto formal no puede asimilar componentes materiales. Aunque Tomás evite separarse completamente de la doctrina aristotélica, concediendo una gran importancia a la vida del intelecto, y utilizando aún la intencionalidad como referencia mutua de sujeto y objeto en el intelecto mismo, la línea abierta por él originará el predominio absoluto de la abstracción formal como método científico, lo que acabará haciendo factible teorizar e incluso experimentar sin manipular directamente cosas materiales.

La ciencia de la sabiduría: Metafísica, Filosofía primera y Teología

La ciencia de la sabiduría recibe en Tomás tres nombres: Metafísica por ser investigación sobre el ente, Filosofía Primera por conocer de las primeras causas, y Teología por ser sabiduría de Dios, el Ser. La abstracción formal facilita la segregación de los tres componentes del ser aristotélico, dando lugar a tres objetos de investigación: el ente, las causas, el Ser.

La metafísica aristotélica podría definirse como la ciencia de lo común, y, aunque Santo Tomás utiliza esta expresión, su significación ha variado completamente. Recordemos que Aristóteles consideraba lo común como el sustrato existencial, material y formal al mismo tiempo, que subyace a los entes constituyendo su existir mismo; lo común es la unidad del ser que se manifiesta en diversas formas de existencia: físico-natural, lógica, ética, política, poética... Si las ciencias tienen como referente último lo común no es por alguna particularidad de su objeto de estudio en tanto que fin de la investigación, sino porque el saber

Apeiron. Estudios de filosofía

científico está previamente determinado por la naturaleza existencial omniabarcante. Cuando Tomás habla de lo común, en cambio, lo hace desde la perspectiva del análisis metacientífico: está teorizando sobre la ciencia y no sobre la naturaleza. A diferencia de las ciencias particulares cuyo objeto de estudio es alguna clase concreta de ente, la metafísica es la ciencia común del ente, y se ocupará de aquello en que coinciden todos los entes, de lo que caracteriza al ente en cuanto es ente, no por ser tal ente o clase determinada de entes. Pero, si lo común para Tomás es una cualidad fundante del objeto de la ciencia, en cambio, no se halla como en Aristóteles en la raíz misma del proceder científico. La ciencia tomista es una formalidad previa al objeto conocido, al recibir su legitimación de la *sapientia* divina que es trascendente al territorio de lo común, por lo que la metafísica tomista parte del supuesto previo de la analogía real entre la sabiduría del metafísico y la *sapientia* del teólogo, que es la actualización humana de la sabiduría eterna[23]. La ciencia de Dios y la ciencia del hombre están firmemente conectadas en relaciones analógicas de grado, por lo que no hay contradicción entre fe y razón. La distinción entre estos dos tipos de saber se debe más el modo en que se aborda la investigación que a diferencias en su objeto de estudio, pues el ser se encuentra, como en Aristóteles, en el fondo de toda ciencia, aunque como el ser existencial es dependiente de la actividad de Dios, Él pasa a ser lo primero que hay que conocer. Dios ocupa, de este modo, el papel que Aristóteles concedía a la existencia natural, que se hallaba supuesta en cualquier saber bajo la forma lingüística de la sustancia, la primera de las categorías.

Así pues, podría decirse que, salvando las distancias doctrinales, en Tomás Dios ocupa estructuralmente el papel de la sustancia aristotélica. Pero, para el

23 *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 6.

Estagirita, la ciencia de la sustancia es la metafísica, esto es, el estudio de la significación originaria en que el ser existencial se dice y de la cual se derivan otras significaciones categoriales, que constituyen, en conjunto, todos los modos en que efectivamente el ser es dicho. Para el Doctor Común, en cambio, la metafísica es una formalidad de un tipo determinado: no del que busca las raíces del ser, pues ello solo corresponde a la ciencia de lo divino, y requiere la intervención de Dios a través de una luz sobrenatural que ayuda al alma a asentir a las verdades reveladas; tampoco el tipo de saber de los entes que se ciñe a su variedad sobre la tierra, en una actividad clasificatoria que trataría de comprender el orden que Dios ha querido dar a la creación. La metafísica tomista es una saber intermedio entre la Física y la Teología. De esta toma los principios de inteligibilidad que se han de suponer previos a cualquier investigación, a los que en el campo metafísico se denomina trascendentales (*ens, unum, verum, bonum*); de aquella la consideración del ente, del ser creado como objeto, aunque no desde la perspectiva inductiva de la clasificación y la explicación, sino desde la comprensión de las causas. La metafísica, por tanto, es la ciencia de las causas del ente en cuanto ente, esto es, de la significación del ente que es posible conocer por analogía con los trascendentales, los atributos que expresan con mayor cercanía el ser de Dios.

Aristóteles partía de la unidad originaria del ser, pues hay un fondo común en que ser es:

(1) Existencia, *potencia natural activa* de la que se originan todas las sustancias naturales que son autónomas, esto es, poseen un núcleo potencial activo independiente de la potencia común natural.

(2) Sustancia, *individualidad activa*, ser que es efectivamente, que ha cumplido con el proceso natural que conduce de la potencia al acto, ser que alcanza el ser, no en el

Apeiron. Estudios de filosofía

sentido de que pudiera no haber sido, pues las sustancias no son posibles actualizados, sino en razón de que la naturaleza no es acto formal, sino actualización, movimiento activo.

(3) Esencia, o lo que es lo mismo, *sustancia dicha* como primera de las categorías, como el decir más exacto de lo que el ser es o, más bien, ha sido, es y será.

Santo Tomás, por su parte, separa formalmente el ser en:

(1) Ser, la *unidad originaria* de la existencia, el decir y la sustancia, concebidos con un carácter infinito, por lo cual se halla, incluso, por encima de estas tres primeras distinciones, como el Uno plotiniano. Sin embargo, del hecho de que podamos nombrarlo como *Ser* cabe deducir que existe una afinidad analógica entre el Ser y los entes, sobre todo con el ente humano, esto es, que Dios ha creado al hombre *a imagen* suya, una imagen que el hombre descubre en su alma, pudiendo expresar sus contenidos por medio de la analogía de atribución.

(2) El *ser existencial* (*esse*) individualizado en sustancias que no son, como en Aristóteles, autónomas, al no ser manifestaciones inmediatas del Ser, como había pretendido Avicena permaneciendo con ello más fiel al espíritu griego, ya que, según Tomás, se requiere previamente un querer, un acto de la Voluntad divina para dar el *esse*, dando nacimiento a una sustancia que antes solo era posible.

(3) El *ente* (*ens*), al que cabe definir como esencia, no solo en el decir sino en la realidad. Mientras Aristóteles establece un vínculo inmediato entre el decir y la existencia, Tomás media esta relación a través del concepto de realidad (*res*). El ente tomista es *res* y *essentia*. Es realidad, pues posee *esse*, existencia efectiva donada por Dios, pero, por no ser causa de su propio existir, no es sustancia. Es esencia porque es sobre el ente que puede hacerse ciencia, ya que esta siempre versa sobre lo universal; ahora bien, la esencia tomista es real (*res*) y no solo lógicamente universal,

de lo que se deduce que la metafísica es, en cierto sentido, la ciencia de las esencias, no porque su objeto de estudio sean los seres posibles, sino porque investiga los entes reales en lo que tienen de universal, esto es, en sus causas.

Finalmente, al lado de su consideración como ciencia del ente en general y de un ente en particular, el Ser Supremo, la ciencia del ser es también filosofía primera, pues se ocupa de lo que es primero en su orden, de las causas que dan origen a todo ente. Pero estas causas aparecen, paradójicamente, al mismo tiempo como primeras y últimas; primeras en sí, pero últimas para nosotros, por lo que la investigación del ser es ciencia de las primeras causas y de las últimas. Para Tomás, al igual que para Aristóteles, la ciencia del ser es fundamentalmente investigación de las últimas causas del ente. En efecto, el saber simple, anterior y definitorio del ser es el conocimiento de su esencia, cuyo conocimiento Tomás -no menos que Aristóteles- niega que sea accesible para el intelecto finito humano, pero a cambio, los primeros principios no son inaccesibles, aunque solo puedan alcanzarse en cuanto últimos, como causas finales de una cadena inductiva.

La esencia no es previa, para nosotros, a la existencia, aunque sí para Dios, por lo cual las aparentes contradicciones entre la Providencia y la libertad se diluyen en la relatividad del punto de vista adoptado: lo que para Dios es determinación pura, para el hombre es libertad absoluta. La esencia, por tanto, es última para nosotros, pues lo primero es el ente, el ser en su existencia efectiva, una realidad compleja, fácil de conocer por nosotros por ser inmediata, aunque difícil de conocer en sí por ser posterior en su génesis metafísica. El conocimiento del ente no permite una definición simple del ser, sino una síntesis compleja de elementos genéricos y específicos, una definición universal. El universal y la esencia son el resultado de las operaciones abstractivas que tienen lugar a partir de la percepción

Apéiron. Estudios de filosofía

inmediata del ente, un conocimiento primero que se obtiene partiendo del singular, pues en cada existencia concreta y en cada acto cognoscitivo particular está supuesta la entidad. La primera abstracción, por tanto, da origen al concepto más confuso, el de ente, y, a partir de ella, se dan la abstracción total, que separa el universal de las partes del todo, y la abstracción formal, que, finalmente llega a la esencia tras haber separado la forma de la materia.

Santo Tomás intenta construir una doctrina sintética entre las exigencias de la fe intransigente que animaba a Agustín, y su fidelidad a las enseñanzas de Aristóteles. Reconoce, por una parte, la necesidad de la iluminación, pero rechaza que la maldad del pecado pueda perturbar de tal modo el conocimiento que imposibilite el acceso a la verdad. Es cierto que el hombre es una unidad material-formal, lo que impediría la absoluta independencia de sus facultades cognoscitivas y morales, pero, al menos en el *homo viator*, el hombre que vive esta vida como un camino hacia su salvación, dichas potencias se encuentran separadas casi totalmente. Ello no obsta para que, en casos muy extremos, una gran maldad moral pudiera entorpecer el conocimiento mismo, pero esto se debería no tanto a la ausencia de cualquier vestigio divino en el alma, cuanto a que implicaría el truncamiento de la tendencia natural establecida por Dios de la potencia hacia su acto perfeccionante. Pues el acto de las potencias anímicas no es otro que el bien hacia el que están orientadas, y ese bien es Dios, que está indisolublemente ligado por naturaleza a su criatura por medio del amor. Dios es origen de la potencia del saber y objeto formal de la sabiduría humana. Dios es esencia, formalidad pura, constituyendo sus especies intelectuales las esencias de las cosas; Dios es también ente en el máximo sentido de la expresión, pues es existente por sí y no por otro como le sucede al resto de los entes; Dios es, por último, causa universal, ya que su simplicidad no le impide ser origen de una cadena de causas, de tal modo que a

partir de lo simplemente formal se produce lo complejo de la creación. El recorrido causal es de doble sentido, como el camino que Aristóteles marcaba al conocimiento: desde Dios, Él es causa primera, eficiente; desde el hombre, es causa última, final. El primero es el orden del amor gratuito, pues nada podría desear quien de nada carece; el segundo es el orden del conocimiento, dado que, a diferencia de Dios que posee el saber en acto, el hombre ansía saber, pues solo posee el conocimiento en potencia. Este impulso de saber es el verdadero origen del filosofar. La admiración es el síntoma de una carencia de ser que impulsa al hombre a indagar las causas de lo que le es inmediato. El filósofo busca las causas últimas de las cosas, esperando que al alcanzarlas las aprehenderá como causas primeras, pero el verdadero conocimiento de las causas primeras no le corresponde al filósofo como filósofo, sino como teólogo. La *conciliación tomista entre fe y razón* se basa en la unidad que ambos saberes alcanzan al encarnarse en el hombre que aspira a Dios, quien, primeramente, debe alzarse sobre las cosas que le rodean mediante el conocimiento científico, y, más tarde, gozar de un saber cercano a la contemplación con la ayuda de las verdades reveladas.

Apeiron. Estudios de filosofía